

『観無量寿経』の構成に関する若干の考察

西 川 利 文

はじめに

『観無量寿経』（以下『観経』とする）は浄土三部経の一つとして有名であるが、近年その成立に関してさまざまな点から疑問が提出されている。その中で、これまでの問題点を整理して、『観経』について最も体系的に研究しているのは末木文美士氏であろう¹⁾。本稿は、この末木氏の研究をはじめとする諸先学の研究の驥尾に付して、『観経』に関して若干の考察を行おうとするものである²⁾。

ところで、筆者は仏教学についてはまったくの門外漢である。従って本稿では、その思想内容について踏み込むことは極力避け、『観経』を仏教経典としてではなく漢文資料として見た場合、その文章構造にどのような特色（あるいは問題点）が見られるのかを中心に考察したい。その際、『観経』の中でも、序分および定善十三観に記される話題が首尾一貫しているかが、主たる考察内容となるであろう³⁾。

1) 末木氏の研究は多岐にわたるが、本稿が参照したのは、

①『『観無量寿経』の諸本について』（『東洋文化』（東京大学東洋文化研究所）66, 1986年）

②『『観無量寿経』研究』（『東洋文化研究所紀要』101, 1986年）

③『観無量寿経——観仏と往生』（『浄土仏教の思想』第2巻所収、講談社、1992年）

である。以下、注で末木氏の上記3研究を参照する場合、それぞれの冒頭に付した数字で示す。

2) 本稿を執筆するに際して、佛教大学総合研究所編『浄土教の総合的研究』（『佛教大学総合研究所紀要』別冊、1999年）所収の『観経』関連の諸論文が、『観経』に関する研究史を知る手がかりとなった。

3) 『観経』のテキストにはいくつかの系統があり、後にも触れるように相互に字句の異同が大きい。本稿で底本としたのは、筆者も参加した「浄土教の総合的研究」班で使用した『大正新脩大蔵経』巻12所収のもの（以下、大正蔵本とする）である。従って、以下で『観経』の記載を引用する際は、原則として大正蔵本の記載に従うものとする。

なお、大正蔵本と流布本をはじめとする諸本との字句の異同については、大正蔵本で行われている対校と、藤田宏達『『観無量寿経』の諸本対照表』（同『観無量寿経講究』所収、真宗大谷派宗務所出版部、1985年）を参照した。

1 『観経』に関する基本的視点

周知のごとく『観経』は、サンスクリット語の原典もチベット語訳も知られず、漢文経典のみが存在する。そしてその内容的問題もからんで、『観経』の撰述地について、中国説⁴⁾・インド説⁵⁾・中央アジア説⁶⁾などが出されている⁷⁾。

しかし、漢文経典しか存在しない『観経』の内容から、その撰述地を確定するのは至難の業といわざるを得ない。何故なら、現行の漢文で書かれた『観経』が、他言語からの翻訳であったとしたら、その過程で起こる誤訳や誤解の可能性を念頭に置かなければならないからである。例えば音訳と考えられる記載でサンスクリットに復元できないものがあるとしても、それをもって直ちには中国で作られたと判断することもできない。一方『観経』の字句に中国的な要素があるとしても、それが翻訳の過程で追加された可能性を想定すれば、そのことをもってこの経典が中国で撰述されたと断定する根拠にもならないことになる。従って、漢文で書かれたものしか存在しない『観経』について、その内容から撰述地を(推測や情況証拠のみからでなく)実証するのは、現状ではほとんど不可能だと考えるのである。

ところで、これまた周知のごとく『観経』は、『無量寿経』『観仏三昧海経』など先行する多くの経典の影響を受けている⁸⁾。そしてその多くは、サンスクリットや西域言語のものではなく漢訳経典のようだから、『観経』が漢文で現在の形にまとめられた可能性は高い⁹⁾。しかしその中には、序分のいわゆる王舎城の悲劇の箇所のように、『観経』が漢文経典として成立したと考えられる五世紀前半¹⁰⁾には、まだ漢訳されていなかった『根本説一切有部破僧事』を下敷としているといわれる部分もある¹¹⁾。これは、中央アジア(西域)地方に流通していた経典に出典を持つ話題が、『観経』の

4) 代表的なものとして、月輪賢隆「仏典之始終——仏在世の経典と支那製作の経典特に六観経に就いて——」(同『仏典の批判的研究』第一部所収、百華苑、1971年)。

5) 代表的なものとして、早島鏡正「浄土教の清浄業処観について」(『干潟龍祥博士古稀記念論文集』所収、1964年)。

6) 代表的なものとして、春日井真也「観無量寿経における諸問題」(『仏教文化研究』3、1953年)。

7) この点に関する最新の学説史の整理として、香川孝雄「『観無量寿経』の成立問題試考」(注(2)『浄土教の総合的研究』所収)がある。

8) 注(1)末木②③参照。

9) 末木氏は、『観経』が漢文としての完成度が高いこと、他言語からの翻訳としては疑問点多いことを理由に、「最初から漢文で書かれた可能性は大きい」と指摘する(注(1)末木②、178頁)。

10) 『観経』の漢訳者や漢訳年代には問題もあるが、藤田宏達氏によれば、漢文経典として成立したのは、430年から442年の間であるという(注(3)藤田前掲書、20～21頁)。

11) 注(1)末木②③参照。

成立に大きく関与していたことを物語るだろう。従ってここから、他の言語で書かれた『観経』原典の存在は、完全には否定できないことになる。そして同じことは、『観経』と共通の性格を持つ『観仏三昧海経』など、現在では漢文經典しか残されていない観仏經典すべてにもあてはまると考える¹²⁾。

以上のことから、漢文で書かれた經典しか存在しない現状では、『観経』の原典や撰述地の問題について、これまでの研究以上の分析を試みるのは不可能であろう。ただ『観経』は、上に見たように性格の異なる多くの先行經典の影響を受けているようだから、これら先行經典を思想的に統合する經典として成立したと考えることができよう。そしてこの統合の過程で、王舎城の悲劇のような独立した話題を取り込んだとすれば、『観経』の中からこれらの要素を抽出することも可能であろう。そこでこれ以降本稿では、『観経』へと統合される前提としてどのような話題が存在し、それがどのような形で取り込まれて一つの經典として成立したのかについて、『観経』の文章構造から考えてみることにしたい。

2 序分における話題の転換

(1) 序分概観

さて『観経』は古くから、序分・定善十三観・散善三観・流通分の四つに大きく段落が分かれると考えられている。そして最近ではそこに、本来別々に存在した話題を統合した形跡を見出そうとする見解が有力である。そこで最も注目されるのは、各段落における阿弥陀仏と無量寿仏の明確な使い分けだろう¹³⁾。この使い分けが「意図的」なのか否かは別としても¹⁴⁾、阿弥陀仏と無量寿仏の各段落における使い分けは、『観経』が出典の異なるいくつかの話題を前提として一つの經典になった可能性を示唆する。このような観点からもう一度『観経』を見直してみると、一見すっきりしているように見える文章の中に、前後の文章とのつながりの悪い部分がいくつか見えて

12) 『観経』をはじめとする観仏經典の性格については、注(4)月輪前掲論文に詳しい。なお、最近のこの点に関する研究として、入澤崇「観無量寿経の背後にあるもの」(注(2)『浄土教の総合的研究』所収)がある。

13) 山田明爾「観経攷——無量寿仏と阿弥陀仏——」(『龍谷大学論集』408, 1976年)参照。

14) 山田氏は同上論文で、無量寿仏と阿弥陀仏の使い分けを「編者が意図せぬのに表われてしまった亀裂と見たい」(79頁)とする一方で、第十三観と下下品における無量寿仏と阿弥陀仏の併記を「定善分と散善分、散善分と結語を結びつけるための、いわば接着剤だと理解できる」(同右)とする。この表現によると、山田氏が無量寿仏と阿弥陀仏の使い分けを、どこまで意図的と見ていいのか不明確のように思える。例えば、編者が無量寿仏と阿弥陀仏の存在を前提として第十三観と下下品における加工を行ったとすれば、それは「意図せぬ」亀裂ではなく、仏名併記が「意図的」に行われたことを意味するのではなかろうか。

くる。まずはこの点について、序分を中心に検討してみよう。

序分は、いわゆる王舎城の悲劇から説き起こして、主題となる定善十三観・散善三観へと入っていく導入部をなす¹⁵⁾。そこでは、この經典の主題となる「清浄業処」(341b 20行)たる「阿弥陀仏極楽世界」(341c 27行)を見る(あるいはそこへ往生する)方法を、韋提希が仏(世尊)に教えてもらう契機が説明される。その議論の展開は一見スムーズになされているようだが、序分を詳細に見ればそれは、そのきっかけとなる事件(王舎城の悲劇)と、それを承けて韋提希が仏(世尊)に右の依頼をなす部分とに、大きく二つに分かれるように見える。

その根拠の一つとして、『観経』が参照したと考えられる『根本説一切有部破僧事』には、阿闍世が頻婆娑羅を幽閉する話(阿闍世伝説)は見えるが、『観経』における話題の展開として重要な部分をなす、韋提希幽閉に関する部分がないという点が挙げられる¹⁶⁾。すなわち序分では、阿闍世伝説に韋提希幽閉の話題が接合されていると考えられるのである。しかし序分では、韋提希幽閉の部分は阿闍世伝説の延長上にきれいに位置付けられており、この接合部分が序分における話題の転換点になっているとは考えられない。

序分において大きな話題の転換がはかられるのはやはり、韋提希が仏(世尊)に「清浄業処」の教示を願い出る「時、韋提希、見仏世尊、自絶璎珞、拳身投地、号泣向仏、白言」(341b 13-14行)以下であろう。この部分から、定善十三観へと展開していくのは確実である。そうすると、韋提希幽閉の話から目連と阿難が仏(世尊)に脇侍する場面設定までの部分は、序分の前半と後半とを結ぶために、『観経』編集時に創作されたものとも考えることもできよう。これを確認するために、序分に見える人物の役割から検討してみよう。

(2) 登場人物の役割

序分には多くの人物が登場するが、その大半は実は、その後の議論の展開にどのような役割を果たすのか不明な者なのである。いま定善十三観以降の主役となる仏(世尊)・韋提希および阿難を除いて、序分に登場する人物を挙げると次のようになる(登場順)。

文殊師利法王子・阿闍世・調達(提婆達多)・頻婆娑羅・大目乾連(目乾連・目連)
・富楼那・月光・耆婆

15) 序分の区切り方には諸説があるが、ここでは初観の始まる「仏告韋提希」(341c 27行)よりも前の部分を序分と考えている。

16) 注(1)末木②③参照。

以上のうち流通分に再び登場する目連を除くと、その他の者は序分以外には登場しない。しかも彼らのほとんどは、前に区切った序分の前半部分のみに登場するのである¹⁷⁾。この点だけを見ても、序分が前半と後半とで大きく話題が変わることは容易に推測できるだろう。そこで、最初に主役となる阿闍世・頻婆娑羅をひとまず措くとして、ここに見える人物がどのような役割を果たすのかを確認したい。

まず文殊師利法王子は、菩薩の代表として序分に名前が出ており、その後は諸菩薩のうちに含まれていると考えれば、特に問題がないかもしれない。しかしその後の部分では観世音・大勢至の二菩薩が注目されていることからすれば、やはりその役割が不明確だといわなければならないだろう。次に調達(提婆達多)は、阿闍世を悪の道に導く「悪友」である。また月光・耆婆は、阿闍世に韋提希殺害を思いとどまらせる役割を果たす。そして目連・富楼那は、仏(世尊)から派遣されて幽閉された頻婆娑羅に説法するが、流通分にも登場する目連の方は、韋提希の求めに応じて阿難とともに彼女のもとにもやってくる。

以上のことからすると、冒頭に登場する文殊師利法王子を除くと、序分のみに登場する人物は、いずれも阿闍世・頻婆娑羅としか直接には関係しないことがわかるだろう。確かに富楼那は仏(世尊)から派遣され、また月光・耆婆は阿闍世の韋提希殺害を阻止しているから、前者は仏(世尊)と、後者は韋提希と間接的には関係するが、彼らが働きかけた対象は、頻婆娑羅(前者)と阿闍世(後者)なのである。そして調達(提婆達多)も、親族関係にあるという点では仏(世尊)との関係もあるが、この話で直接関係するのは阿闍世である。一方、流通分に再び登場する目連のみは、上に見たように韋提希とも直接の関係がある。すなわち、阿闍世・頻婆娑羅のこの物語からの退場によって、彼らとのみ関係を持つ人物の役割も基本的に終了すると考えられるのである。

そこで次に、最初の主役たる阿闍世と頻婆娑羅の役割が『観經』ではどこで終わるのかを確認しよう。まず阿闍世は、彼の行為が五逆に当たるとすれば、下品下生段にいう、善知識に会ってその助言によって南無阿弥陀仏を称すれば往生できるといわれる五逆十悪者に相当し、『観經』全体を通して存在意義があるのかもしれない。しかし具体的にその役割を示すのは、韋提希殺害を思いとどまり彼女を幽閉する箇所(341b

17) 阿闍世と提婆達多は、区切った「白言」の冒頭に「世尊、我宿、何罪生此惡子。世尊、復有何等因緣、与提婆達多共為眷属」(341b 14-16行)として登場するが、話題の展開上登場するまでで、ここで彼らが主体的な役割を果たしているわけではない。ここで彼らが登場するのは、恐らく前後の話題をスムーズに接合するためだと考えられる。

2行)までである。その後彼はどのようなになったのか、『観経』では一切触れられない¹⁸⁾。一方頻婆娑羅は、仏(世尊)の口からでた「五色光」を受けて阿那含に達する箇所¹⁹⁾で、その役割を終える。

ところで頻婆娑羅が阿那含に達する記載(341c 1-4行)は、前に区切った後半部分にある。しかしこの記載の前後には、「清浄業処」たる「極楽世界阿弥陀仏所」をめぐる仏(世尊)と韋提希との一連の会話が展開されており、頻婆娑羅に関する記載がその間に挟まれる形になって、その位置自体がやや不自然である¹⁹⁾。恐らくこの記載は本来、現在の位置より前の「仏從耆闍崛山没、於王宮出」(314b 9行)の直後か、またはそのすぐ後ろの「釈・梵・護世諸天、在虛空中、普雨天華、持用供養」(同上12-13行)の後に置かれるべきで、その方が「清浄業処」以下の話もきれいにつながると考える。すなわち、阿闍世と頻婆娑羅の役割は、前に区切った前半部分ですべて終わることになると考えるのである。

このように考えると序分は、本来別々に存在した阿闍世伝説と定善十三観に展開される韋提希を中心とする話とが、韋提希幽閉の話の一つの接着剤として、巧みに接合されてできあがっているといえよう。そしてその過程で、他の経典には見られない月光なる臣下をも登場させたと考えられる。このようにして序分は、一連のものとして展開されることになる。しかしそこには、かなり無理をして接合した形跡が見られなくもない。それは前に見たように、前半で登場する人物が、その後の話題の展開にほとんど役割を果たさない点に現われている。その最大の人物が、最初の主役たる阿闍世だと考える。

(3) 阿闍世から韋提希へ

阿闍世は前に確認したように、韋提希幽閉後にどのようなになったのか、まったくわからない。これは、『観経』全体において彼に関する話の展開が不十分に終わっていることを意味する。このような不十分な話題の展開は、『観経』成立に際して、その

18) 阿闍世はその後、上掲注に引いた箇所に「惡子」として登場するが、そこでは主体的な役割を果たしていない(注(17)参照)。

19) これについて末木氏は、特に三福段は、先に韋提希が「清浄業処」を観想することを教えてくれるように釈尊に願い、それに対して釈尊がさまざまな世界を示してその中から韋提希が「極楽世界の阿弥陀仏のみもと」を選ぶ箇所から連続しており、頻婆娑羅が阿那含に達した話はむしろその間の挿入とみるべきである。

と指摘する(注(1)末木③, 97頁)。筆者も、氏の指摘の通りだと考える。

ただ、末木氏がここでいう「挿入」は、本来なかったものが新たに付加されたことを意味するのだろうが、筆者は次に述べるように『観経』の他の部分からの移動と考える。

前提となった阿闍世伝説が途中で切断されたことを意味すると考えられる。すなわち序分では、阿闍世伝説の前半部分のみを採用し、その後半部分に代えて韋提希幽閉の話が付加され、それが接着剤となって話題が後半へと展開される構成となったと考えられるのである。ただしその際、阿闍世に対する配慮を欠いた。その結果、『観経』全体における彼の立場が低くなり、それに連動して彼に関係する人物の役割も不明確となったと考えられる。

しかし韋提希を中心に見ると、阿闍世伝説の切断と韋提希幽閉説話の付加によって、前後の話題はスムーズにつながることになる。他の経典に見えない韋提希幽閉説話の付加は、序分における主役の阿闍世から韋提希への交代の仕掛けだったのではなかろうか。すなわち阿闍世伝説は、韋提希幽閉説話が接着剤となって、韋提希を中心とする一貫した『観経』序分として作り替えられたと考えられるのである。ここに、阿闍世伝説と定善十三観へとつながる序分後半部は、巧みに接合されることになった。

ところで序分の前半と後半との接合は、韋提希だけによって行われたのではない。そこには、目連と阿難もからむように見える。阿難は改めていうまでもなく、以後の話の展開の中で韋提希とともに仏(世尊)が語りかける対象となっており、仏語を伝承する重要な役割を担っている。一方目連は、その後の話には直接関係しないが、幽閉された頻婆娑羅に八戒を授ける役割を果たしている(341a 7-12行)。そしてこの二人が、接着剤となる韋提希幽閉説話の中で、韋提希から会いたいとの申し出を受け、彼らが仏(世尊)に脇侍する形で(341b 2-13行)、以後の話題が展開する。

これは、重要な意味を持つと考える。阿闍世伝説に見えた目連と、そこには見えない阿難とが、ここで同時に登場することによって話が一連のものとしてつながる。すなわち、韋提希幽閉説話において目連から阿難へとバトンタッチが行われるのである。それ故に目連は、以後の話では重要な役割を果たさないにもかかわらず、基本的には阿難とともに仏(世尊)に脇侍しているという場面設定のもとで、突然とも思われるように流通分で再び登場すると考えられるのである。ただこれは場面設定の問題だけであって、目連の役割は、基本的に阿難とともに登場することによって終了すると見てよからう。

以上のように序分は、前半の阿闍世伝説と後半の定善十三観へとつながる韋提希を中心とする話題とが、巧みに接合されたものと考えられる。そこでは、韋提希幽閉説話が接着剤として機能し、主役が阿闍世から韋提希へと交代し、さらに仏(世尊)を補佐する尊者が目連から阿難へと交代するのである。これによって、序分の話題は前後が一つにつながる。しかしこのことによって、阿闍世伝説の重要な部分が切断されて

しまった。それ故、華々しく冒頭を飾った阿闍世・頻婆娑羅の話が、いわば尻すぼみになり、展開不十分のままで終わってしまった。ここに、『観経』全体における彼ら二人の位置付けの弱さがあると考えられるのである。

3 定善十三観における阿難の位置

(1) 文章構造上の問題点

さて以上のように、序分における話題が大きく二つに分けられ、後半の韋提希を中心とする部分が定善十三観につながるとすれば、この序分後半と定善十三観とがどのような関係にあるのだろうか。恐らく、最近いわれるように「仏告阿難及韋提希，諦聴諦聴，善思念之」(314c 15行)以下が、初観へと直接つながるのであろう。それは、この冒頭部分が、第六観と第七観の間にある「仏告阿難及韋提希，諦聴諦聴，善思念之」(342c 14行)とまったく同じ句になっていることからいえる²⁰⁾。また、ここからは仏の語りかける対象に阿難が加わるという点も注目すべきである。すなわち前に区切った序分後半部分は、いわゆる三福段までが定善十三観へとつながる序文に当たり、「仏告阿難及韋提希」以下が、初観に入る導入部に当たると考えられるのである。このように考えれば、定善十三観は、同じ書き出しの導入部を持つ、初観から第六観までと、第七観から第十三観までに、大きく分けられることになる。

ここまでは『観経』のどのテキストを使ってもいえることであるが、定善十三観の二つの大段落をさらにいくつかの小段落に分けようとする、解釈自体の問題もあるが、どのテキストに依るかによっても大きく異なることになる。

『観経』は、一種類の漢文経典から出発したと考えられるが、その継承の過程で字句の異同が生じ、現在ではいくつかの系統のテキストが存在している²¹⁾。この各系統のテキスト間における字句の異同は、多くは大きな解釈の相違をもたらさない文字の違いであるが、中にはこの経典の解釈そのものに影響するような箇所もある。その代表的なものとして、「作是観者，名為正観，若他観者，名為邪観」という正観・邪観に関する句の存在の有無が挙げられる。この相違は、本稿がよっている大正蔵本といわゆる流布本の間で顕著に見られる。

いま、大正蔵本と流布本とで正観・邪観に関する句の有無を比較すると、大正蔵本では、全十六観のうち第十六観を除くすべてにあるのに対して、流布本では第三・

20) この点の詳細については、注(1)末木②、185～188頁を参照。

21) テキストの系統については、注(1)末木①を参照。

六・七・九・十・十一観にしか存在しない(もっとも、流布本の第十一観に見えるこの句の位置には、後に述べるように問題がある)。ただこの句の違いは、大正蔵本を除く諸本が流布本の形になっており、大正蔵本あるいはその底本となった高麗大蔵経所収のテキストのみが特異だともいえる。その他にも、各観に仏が語りかける対象が明示されているなど、大正蔵本の方が比較的整理された記載になっており、後に手が加えられた形跡がある。従って、大正蔵本と流布本とを比較すると、流布本の方が『観経』の比較的古い形を保っているとはいえよう。しかし、流布本よりも古く成立した敦煌写本などの諸本と流布本とを比較して、文字の異同を見ると、必ずしも流布本が原初の形だとはいえない²²⁾。そしてそこに他言語で記された原典の存在の有無を考慮に入れると、前にも述べたように『観経』の原形がどのようなものだったかを考えることは、ほとんど不可能になる。そこでここではもう一度、各テキスト間に見える字句の異同に視点を戻そう。

いま見たような解釈に大きな影響を及ぼす大正蔵本と流布本の間文字の異同は、特に定善十三観に集中して見られる。その際どちらを取るかとなれば、一般的には比較的古い形をとどめていると考えられる流布本の記載の方であろう。しかし定善十三観に限って見ても、流布本の記載を採用して意味がすべて通ずるかといえ、決してそうではない。そこで大正蔵本に見られるような加工が加えられたのであろう。

以下では、このような認識の上に立って大正蔵本と流布本の字句の異同の大きい箇所注目し、流布本の記載を採用した場合、文章構造上どのような問題があるのかを検討し、さらにその問題点にどのような修正を施せば意味が通ずるのかを検討しよう。その過程で、阿難の位置付けに大きな変更がもたらされることになる。

(2) 仏(世尊)の語りかける対象

まず注目したいのは、定善十三観において仏が誰に語りかけているのかという点である。これも大正蔵本と流布本とでは大きく異なる箇所があり、概して流布本の方が語りかける対象が不明確になっている。これを確認すると、次の通りである。

最初の箇所は、初観から第三観である。大正蔵本では、初観が韋提希、そして第二・三観では阿難と韋提希になっている。それに対して流布本では、初観が韋提希であることは明示されるが、第二・三観では誰に対して仏が語りかけているのか明示されず、文章の流れでは当然、韋提希がその対象となる。また第五・六観でも、流布本では語りかける対象が明示されていない箇所が挙げられる。ただしこれは、文章の流

22) 敦煌写本は確かに成立は古いが善本とは限らないから、必ずしもそれが原形に近いともいえない。

れから、その対象が第四観の対象であった阿難と韋提希であることは間違いなく、構造上は大正蔵本と同一になり、両本で内容の相違はない。

次に両本で大きく異なる箇所は、第十一・十二観である。大正蔵本では、第八観から第十三観まで一貫して語りかける対象が阿難と韋提希として明示される。それに対して流布本では、第十一・十二観の語りかける対象が明示されていない。そこで、語りかける対象は第十観と同様に阿難と韋提希とも考えられるが、「名第十観」としてその観法を一応終わった直後に「仏告阿難」とあって、それに続いて第十一・十二観が語られることから、流布本ではその部分の語りかける対象は阿難ということになる。ちなみに最近の流布本を底本とする訳注でも、第十観の「仏告阿難」以下、第十一・十二観を通じて、仏が阿難に対して語りかけたものと認識して訳している²³⁾。

以上のように、流布本と大正蔵本とでは、仏の語りかける対象が異なる観があることが判明する。この結果、その内容の持つ意味も両本では異なるものになるであろうが、それを検討する前に、何故このような相違が生まれたのかを考えておこう。

前に見たように大正蔵本が流布本よりも遅れてできたとすれば、大正蔵本が流布本の不明確な部分を補ったといえよう。しかしその追加が正しいかといえ、決してそうではない。恐らく大正蔵本は、定善十三観が第六観の終わる所で前後に分かれ、前後それぞれの冒頭部分が韋提希、それ以降が阿難と韋提希に語りかける文章と判断して、図式的に仏の語りかける句を補ったのであろう。また正観・邪観の区別の句も、各観の終わりを明確にするために、大正蔵本は図式的に補ったのではなかろうか。この図式的な追加が、流布本との相違をもたらしたと考える。大正蔵本におけるこのような字句の追加は、確かに各観の区切りを明確にした。しかしそれは、仏の語りかける対象が誰かを十分に意識せずに、あまりにも図式的に行われたのではなかろうか。恐らくは、仏の語りかける対象は、流布本に従って解するべきだと考える。この点を確認しておこう。

(3) 「仏告阿難」の句の持つ意味

定善十三観の後半では、第七観だけが韋提希のみを対象に語られている。しかしここでは、観名が提示された後に「仏告阿難」として、阿難に語りかける句が置かれている。定善十三観の前半でもこれと同じ文章構造を持つとすれば、第三観に「仏告阿

23) 本稿で参照した、中村元・早島鏡正・紀野一義訳註「観無量寿経」(岩波文庫『浄土三部経』下所収、岩波書店、1991年改訂新版、1964年初出)、森三樹三郎訳「観無量寿経」(『大乘仏典六 浄土三部経』所収、中央公論社、1976年)、及び注(1)末木③の3訳注のうち、森訳は明確になっていないが、その他は第十一・十二観を第十観の「仏告阿難」からの連続として訳している。

難」の句が置かれるから、仏が韋提希のみを対象に語った部分は第三観までと考えなければならない。さらに流布本によれば、第七観と同様に第三観に正観・邪観の区別の句が置かれており、ここで一つのまとまりがあることを示している。すなわち、文章構造上、初観から第三観までの仏が語りかける対象は、流布本のように韋提希のみで、その内容の確認のために阿難に語りかける構造になっていると考えられるのである。

ところで、観名の提示の後に「仏告阿難」の句が置かれるのは、韋提希のみを対象に仏が語りかける箇所に限られるわけではない。例えば第十観は、大正蔵本・流布本いずれも阿難と韋提希の両者に語りかけているが、そこにも「仏告阿難」の句がある。しかし大正蔵本のように、初観だけが韋提希のみを対象とすると考えるのは、そこに「仏告阿難」の句がないことから、やや不自然に感じられる。これは、定善十三観全体を通じての阿難の役割とも関連する。そこで次に、大正蔵本と流布本で仏の語りかける対象が大きく異なる第十一・十二観を検討してみよう。なお参考のためにここで、大正蔵本と流布本における正観・邪観の区別の句の置かれる位置と、仏の阿難への語りかけがどこにあるか(両本共通)を、一覧表にしたものを掲げておこう。

観	大正蔵		流布本		阿難
	対 象	正邪	対 象	正邪	
1	韋	○	韋	×	×
2	阿・韋	○	(韋)	×	×
3	阿・韋	○	(韋)	○	○
4	阿・韋	○	阿・韋	×	×
5	阿・韋	○	(阿・韋)	×	×
6	阿・韋	○	(阿・韋)	○	×
7	韋	○	韋	○	○
8	阿・韋	○	阿・韋	×	×
9	阿・韋	○	阿・韋	○	○
10	阿・韋	○	阿・韋	○	○
11	阿・韋	○	(阿)	○	×
12	阿・韋	○	(阿)	×	×
13	阿・韋	○	阿・韋	×	×

注1) ○・×は、記載の有無を示す。

2) ()で括る文字は、意味上の対象を示す。

前に指摘したように、第十一・十二観で仏の語りかける対象は第十観から引き続いて阿難だと考えられるが、このように解釈しようとすると、文章構造上で問題になる箇所がある。またこのように解釈すると、本経における阿難の役割が大変大きくなる。しかし従来の訳注では、これらの点は訳注ではあまり意識されていないようである。

まず文章構造上の問題から考えよう。第十一・十二観が第十観の「仏告阿難」から続いて阿難が仏の語りかける対象だとすると、第十観の終わりに「作是観者、名為正観、若他観者、名為邪観」があるのが問題となる。いま流布本の記載によって、この正観と邪観の区別に関する記述のある箇所を確認すると、第三観・第六観・第七観・第九観・第十一観であるが、第十一観を除

くと、いずれも観法の最後に置かれ、しかも次の観法が始まる所には必ず仏の語りかける対象が明示されている。そうすると、第十観の「仏告阿難」以下がかかるとなる範囲も当然、正観・邪観の区別の箇所までであり、文章的には第十一観に入る所で、仏の語りかける対象が明示されなければならないだろう。この点で流布本には文章的に問題があり、語りかける対象が阿難だとすれば、上の原則からいって第十一・十二観(少なくとも第十一観)の最初には「仏告阿難」の句が入るのが自然なのではなかろうか。

ところで、いま述べたように一般的に正観・邪観の区別の句が各観法の最後に置かれるとすると、流布本の第十一観でそれが置かれる位置は、観名が提示される以前に記されることから、明らかに不自然である。例えば正観・邪観の区別の句が本来あったとしたら、その位置はやはり大正蔵本の記載に見える位置になければならないだろう。第十一観の観名提示の箇所は、大正蔵本と流布本とでかなりの句の出入があつて、しかもいずれをとっても文章としては問題が残る、本来どのような形だったかは判断できないが、あえて現在見える句作りの範囲内で文章を合理的に作ろうとすれば、次のようになる。

作此観者，名為觀見大勢至菩薩。是為觀大勢至色身想，名第十一観。觀此菩薩者，除無数劫阿僧祇生死之罪。作是観者，不处胞胎，常遊諸仏浄妙国土。此観成已，名為具足観觀世音及大勢至。作是観者，名為正観，若他観者，名為邪観。

このように下線部の「観此菩薩者」の位置以外は、大正蔵本の記載の方がよいように考えられる。いずれにしても、正観・邪観の区別の記載が流布本のような位置には、文章構造上入り得ないことだけは確実だといえよう。

さて以上のように考えて、第十観の後半から第十二観までは仏が阿難に語りかけたものだとすると、本経における阿難の位置付けをどのように評価できるのだろうか。ここで問題となる各観法の内容を確認すると、第十観は観世音菩薩に対する観法、第十一観は大勢至菩薩に対する観法、そして第十二観は今までの観法を総合して「無量寿仏極楽世界」に到達することを述べた部分である。そうするとこの三観は、流通分で「此経，名観極楽国土・無量寿仏・観世音菩薩・大勢至菩薩」(346b 7-8行)として、阿難の質問に対して仏が答えた經典名にいずれも含まれ、この經典の主要部分を構成していることになる。

ところで、いま示した仏の答えた經典名には「無量寿仏」がある。その観法を具体的に示すのは第九観である。実はこの第九観も、仏の語りかける対象が阿難のみであることに注意しなければならない。この観は、仏が語りかける最初の対象は阿難と韋提希であるが、冒頭の「此想成已，次当更観無量寿仏身相光明」に続いて「阿難当

知」(343b 16行)とあり、ここで一転して阿難のみに語りかけることになる²⁴⁾。そうすると、第九観から第十二観までの「観極楽国土・無量寿仏・観世音菩薩・大勢至菩薩」という經典の名称となり得る観法は、すべて阿難にのみ語りかけることになる。すなわち、この經典の主要部分はいずれも阿難のみに語りかけているのであり、この經典の本来の主役は阿難なのではなかったのかとも考えられる。この点について、もう少し補強しよう。

前に見たように、韋提希のみに語りかけられた初観から第三観および第七観では、最後に阿難に語りかけられている。また阿難・韋提希の両者に語りかけた第九観・第十観でも、主要部分は「阿難当知」あるいは「仏告阿難」として、阿難のみが対象になっている。しかしさらに注目すべきは、仏が阿難に語りかける時に、その言葉を記憶して語り継ぐように述べる箇所が随所に見られることである。

その第一は初観に入る直前に、仏が阿難と韋提希に語りかけながら、阿難に対しては特に「汝当受持广为多衆宣説仏語……」(341c 18行)と述べる箇所がある。第二に、第三観では「汝持仏語、为未来世一切大衆欲脱苦者、説是観地法」(342a 26-27行)と述べる。第三に、流通分では「汝当受持無令忘失」(346b 8-9行)・「汝好持是語」(同右 15行)と、2箇所にも仏が阿難に語りかける場面がある。このように仏が再三にわたって阿難に対して仏語を記憶しておくようにと述べるが、阿難がその仏語を語り継いでいく対象は、上に引いた記載に「多衆」や「未来世一切大衆欲脱苦者」とあるように、韋提希が自分以外に往生する方法を教えてほしいと仏に依頼した「仏滅後の諸衆生」(341c 26行)であることが明らかだろう²⁵⁾。

さらに注意すべきは、仏が阿難に仏語を記憶しておくようにと述べる箇所は、第三観を除けば、定善十三観に入る直前と、十六観を述べ終わった後の流通分にあることである。

これは、仏が阿難に対して、本題に入る直前にその心構えの注意を喚起し、さらに本題を終わってもう一度そのことを確認するためであったと考えられる。従って、この經典の主たる対象は、阿難以外に考えられないのである。このように考えれば、各

24) ちなみに、大正蔵本・流布本では第九観の最初で仏が語りかける対象を阿難と韋提希にしているが、敦煌写本などでは阿難のみになっているテキストもある(注(3)前掲藤田対照表参照)。

仏の語りかける対象が最初から阿難のみに限られている方が、意味は取りやすい。ただこれが原形だとは、必ずしもいえない。何故なら、語りかけの対象を阿難のみにしているテキストが、ここで取り上げた「阿難当知」の句に注目して、冒頭の句を書き替えた可能性があるからである。

25) 仏(世尊)の言葉としては他に、「未来世一切凡夫欲修浄業者」(341c 6-7行)や「未来世一切衆生为煩惱賊之所害者」(同右 16-17行)などがある。

観法の最後に出てくる仏の阿難に対する語りかけは、決して「付加的」とか「補足的」²⁶⁾といえるようなものではないだろう。それこそが、重要なのである。逆にいえば、韋提希が加わっている箇所の方が、本題(除業など)に入る前の補助的説明の部分ともいえよう。何故なら、各観法を実践することによって罪業が除かれるとすれば、観法の説明よりは、それを行うことによっていかなる効果が得られるかが本題となると考えられるからである。

ところで、流通分における仏の阿難に対する語りかけが上に見たように本題終了後の再確認の言葉であれば、流通分は、第十六観(散善三観)の後ではなく、第十三観(定善十三観)の直後にある方が自然だと思われる。

流布本によれば、第十三観は定善十三観の最後にもかかわらず、阿難に対する確認の呼びかけや、正観・邪観に関する句がなく、唐突に散善三観へと入っていく。これは、あまりにも不自然といわざるを得ない。また定善十三観と流通分では、「無量寿仏」と仏名の表記を同じくする。そこで散善三観をはずして定善十三観と流通分とを直接つなぐと、韋提希と五百人の侍女に関する話に続いて、阿難がこの經典名に関する質問をし、それに対して「仏告阿難」の句が出てくる。これを第十三観に続く記載として考えると、文章的には韋提希の話がやや不自然であるが、定善十三観を終了する部分としては十分な意味を持つと考える。すなわち、若干形を変えながらも流通分は本来、定善十三観の結語として、それと一体の関係にあったと考えられるのである²⁷⁾。そのような文章に、散善三観が第十三観の直後に割り込むことによって、現在のような形になったのではなかろうか。

さて、以上の考察を前提として、この章の最初に提示した定善十三観における段落の問題を整理しておこう。まず定善十三観は、同じ句作りになっている導入部の存在によって、前半六観と後半七観に分けられる。そのうち前半六観は、韋提希のみを語りかける対象とする初観から第三観までと、阿難と韋提希とする第四観以降とに分かれ、前半三観では、その内容の確認を阿難に行わせている²⁸⁾。一方後半七観は、前半六観のような明確な区切りは見られない。ただし第九観から第十二観までは、阿難

26) 末木氏はこのような表現を使っている(注(1)末木②③参照)が、何故それが「付加的」「補足的」といえるのかの説明がない。

27) 筆者には、經典名に関する阿難の質問は本来もう少し後にあり、「仏告阿難」の後には「汝当受持、無令忘失」以下の語があって、その形で第十三観の直後にあったのではないかと思える。このように考えれば、不自然に終わる第十三観が、その他の定善十三観の文章構造と一致し、これが一まとまりの話になると考える。

28) この点に関する詳細については、注(3)藤田前掲書及び注(1)末木②③を参照。

と韋提希の両者に対する語りかけのように見えながら、その主体が阿難であることからすれば、この四観が一まとまりとなることは間違いなく、しかもこの部分が定善十三観の主体をなす。そこに、第七・八観と第十三観が加わることになる。しかしそれは単なる付加ではなく、第七・八観は前半六観を再確認する目的で置かれたものと考えられ、特に第八観では具体的な想仏に入る前の「是心作仏、是心是仏」(343a 21行)という重要な命題が与えられる。そして第十三観では無量寿仏(阿弥陀仏)の自在性が述べられ、それが全体の観法を結論へと導く役割を果たしたと考えられる²⁹⁾。

以上のような段落分けのうち、特に後半七観の中の小段落については、果たして妥当かどうか問題もあろう。ただ本稿のように定善十三観における阿難の重要性を考える時、そこには文章構造上、なおいくつかの問題が指摘できる。これを最後に示しておこう。

まず流布本によると、正観・邪観の区別に関する句がどこにあるかが段落を見つける一つの指標となるが、その句の提示の前提として、多くの場合「仏告阿難」の句があり、それがワンセットになっていることに気付く(前掲一覧表参照)。これが明確にセットになって出てくるのは第三観・第七観・第十観であるが、第九観は「阿難当知」とする仏の語りかけがある。そして第十一観では、意味上はすべてが阿難への語りかけで、しかも前に考えたように正観・邪観の区別に関する句は本来、その最後に来るのである。そうすると、正観・邪観の区別に関する句のある観で、阿難への語りかけのないのは第六観のみとなり、恐らくここにも「仏告阿難」の句があったものと推測できる。さらに推測を加えれば、阿難への語りかけは、いずれも「是為○○想、名第○観」という観名の提示後に記される。そこで、阿難への語りかけがなくとも、観名の提示後に文章が続く場合には、「仏告阿難」の句があったものと考えられないだろうか。このように考えれば定善十三観はまさしく、阿難を対象に語られ、それが阿難を通じて「未来世一切凡夫欲修浄業者」に伝承されていくものと考えられるのである。

おわりに

以上、かなり煩雑な検討を行い、文章の入れ替えを行った。このような作業が正鵠を射たものかどうかの判断はできない。しかし、一見矛盾なく読めそうな『観経』も、経典という性格から離れて、もっぱら文章構造という面から見れば、かなり文章的に

29) 第八観及び第十三観の解釈については、注(1)末木③を参照。

錯綜していることが明らかになったであろう。それは、この經典が本来異なる出典を持つ話題を統合して、一つの經典になった結果だと考えられる。その話題とは、第一に阿闍世伝説、第二に序分後半・定善十三観・流通分とが一つになった話題、そして第三に散善三観となろう。ここで従来の考え方と異なるのは、定善十三観と流通分を一つの話題と見なした点であろう。そして性格の異なる話題が、さまざまな接着剤によって、外見上は一つの話にまとまるように仕立てられた。それが『観經』である。

本稿では、以上のことを序分及び定善十三観を中心にして検討した。その結果、少なくとも定善十三観は本来、その主体が阿難であることを指摘した。すなわちここでは、仏が韋提希のみに対して語りかける場合は、それを語り終えた時に阿難に確認させ、そしてこの經典の主要部分になる箇所では、阿難のみに対して語りかけるのである。これは、この經典が本来は、阿難にその内容を伝えるためのものだったことを物語ろう。それでは、何故阿難に語りかけるのか。それは、未来世一切衆生のためだった。従って、韋提希にはそれが期待されていなかった。この經典は、韋提希に極樂世界に往生させることを目的にしているように見えるが、実は、阿難にその内容を記憶させ、それを未来世一切衆生に語り継がせる目的があったのである。このように考えると、韋提希の役割も問い直す必要がある。本来、阿難を中心として語られた定善十三観に、巧みに韋提希が組み込まれた可能性を否定できないように思われる。むしろ韋提希を捨象した時、この經典の本質が見えてくるのかもしれない。

以上のように考える時、その前後に配置された阿闍世伝説や散善三観はどのような位置付けを与えられるのであろうか。これについては筆者の能力の範囲を越え、にわかに答えは出ない。しかし散善三観が後の浄土教思想に重要な意味を持ったとすれば、少なくともこれなくしては、『観經』が浄土教の主要經典の一つに数えられることはなかったとだけはいえよう。

〔付 記〕

本稿は、佛教大学総合研究所「浄土教の総合的研究」班(主任・香川孝雄)における研究成果の一部である。ただし本稿は、研究班終了後、筆者が独自で改めて『観經』を検討して得られた結果が多く含まれており、研究班参加者の共通の認識となっていないことを確認しておきたい。